



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2018

Ende gut, alles gut? Sterbeerzählungen in der narrativen Ethik

Streeck, Nina

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110600247>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-170328>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Streeck, Nina (2018). Ende gut, alles gut? Sterbeerzählungen in der narrativen Ethik. In: Peng-Keller, Simon; Mauz, Andreas. Sterbenarrative : Hermeneutische Erkundungen des Erzählens am und vom Lebensende. Berlin: Walter de Gruyter, 217-236.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110600247>

Nina Streeck

Ende gut, alles gut?

Sterbeerzählungen in der narrativen Ethik

1 Das letzte Kapitel

Geschichten vom Sterben haben kein gewöhnliches Ende. Wenn sie aufhören, klingt jeweils zugleich die Geschichte eines ganzen Lebens aus. Sterbeerzählungen sind letzte Kapitel, Schlussakkorde von Biografien. Sie widmen sich dem Sterben als der mehr oder minder lange währenden finalen Lebensphase, auf die der Tod bereits seinen Schatten wirft.¹ Mich interessieren hier Geschichten, in denen ein Ich-Erzähler über sein eigenes Sterben spricht. Das bringt freilich einige Besonderheiten mit sich: Wer von seinem Sterben erzählt, gewärtigt die Schwierigkeit, seinen Tod nicht mehr mitteilen zu können. Den Schlusspunkt kann der Autor nicht selbst setzen. Andere müssen das für ihn erledigen; er kann sich bloß nahe an sein Ende heran erzählen und allenfalls vorausblickend von seinem Tod reden.² Außerdem steht für den sterbenden Erzähler viel auf dem Spiel, buchstäblich das Ganze des Lebens, das erzählend zu einem Abschluss gebracht wird. Seine Geschichte geht unwiderruflich zu Ende. Eine Fortsetzung wird es für ihn nicht geben und somit auch nicht die Möglichkeit, offene Fragen noch zu klären, Unstimmigkeiten auszugleichen, Brüche zu glätten oder in Konflikten Versöhnung zu suchen. Ist die Geschichte nun nicht rund, wird sie es für den Sterbenden nie mehr werden.

Ich möchte Sterbeerzählungen aus der Perspektive einer narrativen Ethik betrachten. Dass mit ihnen Lebensgeschichten enden und dass der Ich-Erzähler seinen Tod nicht erzählen kann, lässt es als lohnend erscheinen, sie unter dem Aspekt ihrer Kohärenz in Augenschein zu nehmen, wie ich in einem ersten Anlauf anhand eines Beispiels entfalten werde. Daran wird sich zeigen, dass mit den genannten Besonderheiten von Sterbeerzählungen ein ausgeprägtes Kohärenz-

1 „Sterben“ verstehe ich als letzten Lebensabschnitt im Bewusstsein des bevorstehenden Todes, vgl. Joachim Wittkowski, Zur Psychologie des Sterbens – oder: Was die zeitgenössische Psychologie über das Sterben weiß, in: Franz-Josef Bormann und Gian Domenico Borasio, Hg., Sterben. Dimensionen eines anthropologischen Grundphänomens (Berlin: de Gruyter, 2012), 50 – 64.

2 Vgl. Catherine Belling, The death of the narrator, in: Brian Hurwitz, Trisha Greenhalgh und Vieda Skultans, Hg., Narrative Research in Health and Illness (Malden: Blackwell, 2004), 146 – 155. Vgl. auch den Beitrag von Emil Angehrn in diesem Band.

bedürfnis verbunden sein kann, also der Wunsch, die Geschichte seines Lebens zu einem stimmigen Ende zu bringen. Ich nehme den Gedanken in Form der Behauptung auf, es sei gut, wenn sich Leben und Sterben zu einer kohärenten Geschichte fügen. Diese These stelle ich in meinen Überlegungen in zwei Varianten auf den Prüfstand.³ Da mit dem Begriff der Kohärenz manche der zahlreichen Ansätze im Feld der narrativen Ethik operieren, bietet sich an, genau diesen Aufmerksamkeit zu schenken. In einem zweiten Anlauf werde ich deswegen diskutieren, ob es zur Klärung moralphilosophischer Fragestellungen am Lebensende beitragen kann, Kohärenz als normatives Kriterium stark zu machen, wie es einige Autoren vorschlagen. Ich gehe also von der Idee aus, dass sich an der Frage, ob eine Handlung sich erzählerisch kohärent in eine Lebensgeschichte einfügen lässt, deren moralische Richtigkeit entscheidet.

Schließlich gilt, und das ist mein dritter Anlauf, bisweilen als gut für einen Menschen, wenn sein Leben die Form einer kohärenten Erzählung hat und, so lässt sich für unsere Thematik ergänzen, sich auch sein Sterben stimmig in diese einfügt. Narrative Kohärenz wird damit als evaluatives Kriterium im Rahmen einer Ethik des guten Lebens herangezogen und erhält den Charakter von etwas Erstrebenswertem. Diese Vorstellung erweist sich jedoch als nicht unproblematisch. Da bei Weitem nicht alle Sterbeprozesse in einer Weise verlaufen, dass sich über sie eine kohärente Geschichte erzählen ließe und sie sich bruchlos an das vorausgehende Leben anschließen, hat die positive Bewertung von Kohärenz eine Kehrseite: Sie erzählend herzustellen, kann sich in eine überfordernde normative Anforderung an den Sterbenden transformieren. Im Anschluss daran wird fraglich, ob nicht bereits die Aufforderung, das (eigene) Sterben zu erzählen, unweigerlich einen fragwürdigen Kohärenzanspruch mit sich bringt, insofern zu den Bedingungen von Erzählbarkeit gehört, ein gewisses Maß an Kohärenz aufzuweisen.

3 Dieter Thomä unterscheidet eine technische, eine teleologische und eine deontologische Variante der These, dass das Leben besser sei, wenn es die Form einer Erzählung habe: Vom Nutzen und Nachteil der Erzählung für das Leben, in: Karen Joisten, Hg., *Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen* (Berlin: Akademie-Verlag, 2007), 75–93, hier 79. Ich lehne mich einerseits an die teleologische These an, in den Worten Thomäs: „Damit du *gut (glücklich)* lebst, muss dein Leben die Form einer Erzählung haben“, und andererseits an die deontologische These („*Weil du gut [moralisch] handeln sollst, muss dein Leben die Form einer Erzählung haben*“), wobei ich mich unter dem Aspekt der narrativen Kohärenz für diese Thesen interessiere.

2 Eine kohärente Geschichte

Um meine Fragestellung sowohl zu illustrieren als auch zu schärfen, ziehe ich als Beispiel eine Sterbgeschichte heran, die in jüngerer Zeit breite Aufmerksamkeit erlangte. Im Jahr 2013 veröffentlichte der Journalist und ehemalige Intendant des Mitteldeutschen Rundfunks, Udo Reiter, unter dem Titel *Gestatten, dass ich sitzen bleibe*⁴ seine Autobiografie. Der Titel weist auf einen prägenden Umstand seines Lebens hin: Seit einem Unfall im Alter von 22 Jahren saß Reiter im Rollstuhl. Im vorletzten Kapitel des Buches macht er sein Lebensende zum Thema: „Ich möchte nicht als Pflegefall enden, der von anderen gewaschen, frisiert und abgeputzt wird. Ich möchte mir nicht den Nahrungersatz mit Kanülen oben einfüllen und die Exkrememente mit Gummihandschuhen unten wieder rausholen lassen. Ich möchte nicht vertrotteln und als freundlicher oder bösartiger Idiot vor mich hindämmern. Und ich möchte ganz allein entscheiden, wann es so weit ist und ich nicht mehr will.“ Diese Sätze verwendete Reiter außerdem in einem Gastbeitrag für die *Süddeutsche Zeitung*, in dem er für die Legalisierung von Suizidbeihilfe argumentierte.⁵ Er mischte sich vor dem Hintergrund der bevorstehenden gesetzlichen Regelung mehrfach in die Debatte über assistierten Suizid in Deutschland ein. In der Autobiografie wie im erwähnten Artikel ergänzte Reiter: „Ich möchte bei mir zuhause, wo ich gelebt habe und glücklich war, einen Cocktail einnehmen, der gut schmeckt und mich dann sanft einschlafen lässt.“ Nach einem kurzen Plädoyer für das Sterben durch einen wohlschmeckenden „Cocktail“, also durch einen „sanften“ Suizid, schließt das Buchkapitel mit den Worten: „Ich freue mich meines Lebens und möchte, solange es irgend geht, dabei sein. Aber wenn es nicht mehr geht, möchte ich nicht in einer Weise abtreten, die ich quälend finde und die meiner bisherigen Lebensweise unwürdig ist.“ Im letzten Kapitel erzählt Reiter schließlich noch von seinem Leben als Rentner und fragt sich, was die Zukunft noch bringt und wie lange seine Selbstständigkeit ihm wohl erhalten bleibt.

Im Jahr nach der Veröffentlichung der Autobiografie war es so weit, dass Udo Reiter nicht mehr wollte. Er nahm sich am 9. Oktober 2014 im Alter von 70 Jahren das Leben – allerdings nicht, indem er einen Giftcocktail trank, sondern indem er sich auf der Terrasse seines Hauses in Leipzig erschoss. Er hinterließ einen Abschiedsbrief, der sich als Epilog seiner Autobiografie lesen lässt, allein schon, weil Reiter ihn zur Veröffentlichung vorsah:

⁴ Udo Reiter, *Gestatten, dass ich sitzen bleibe. Mein Leben* (Berlin: Aufbau, 2013).

⁵ Udo Reiter, *Mein Tod gehört mir*, in: *Süddeutsche Zeitung*, 4.01.2014.

Nach fast 50 Jahren im Rollstuhl haben meine körperlichen Kräfte in den letzten Monaten so rapide abgenommen, dass ich demnächst mit dem völligen Verlust meiner bisherigen Selbstständigkeit rechnen muss. Vor allem die Fähigkeit, aus eigener Kraft die Toilette zu benutzen und das Bett zu erreichen und wieder zu verlassen, schwindet zunehmend. Parallel dazu beobachte ich auch ein Nachlassen meiner geistigen Fähigkeiten, das wohl kürzer oder später in einer Demenz enden wird. Ich habe mehrfach erklärt, dass ein solcher Zustand nicht meinem Bild von mir selbst entspricht und dass ich nach einem trotz Rollstuhl selbstbestimmten Leben nicht als ein von Anderen abhängiger Pflegefall enden möchte. Aus diesem Grund werde ich meinem Leben jetzt selbst ein Ende setzen.⁶

Mit seinem Abschiedsbrief schrieb sich Reiter äußerst dicht an das eigene Ende heran.⁷ Bis unmittelbar vor seinem Suizid erzählte er die Geschichte, dann – „jetzt“ – nahm er sich das Leben.

In dieser Geschichte scheint mir augenfällig zu sein, dass Reiter Autor des Endes sein will, und das in einem doppelten Sinne: Sein Leben soll zu einem Zeitpunkt enden, an dem es als Ganzes eine runde Gestalt gewonnen hat, und die Art seines Todes soll damit harmonieren, wie er gelebt hat. Bereits im Jahr vor seinem Suizid betont Reiter, seine letzte Lebensphase keinesfalls in einer Weise verbringen zu wollen, die zu seinem vorherigen Leben nicht passt. Die sich ankündigenden körperlichen und geistigen Veränderungen will er nicht erleben, weil er sie nicht in Einklang damit bringen kann, wer er bis dahin war und wer er sein möchte. Ein stimmiges Bild seiner selbst glaubt er nur aufrechterhalten zu können, wenn der befürchtete Wandel nicht eintritt. Seine Lebensgeschichte muss deshalb vorher enden. Auch der Tod selbst soll mit dem Leben übereinstimmen, angefangen beim Sterbeort, dem eigenen Zuhause. Zudem möchte er selbst über sein Sterben entscheiden, wie er es zeitlebens gewohnt war, eigenständig Entscheidungen zu treffen. Der Abschiedsbrief vollendet schließlich die Geschichte. Erneut hebt Reiter die für ihn unüberbrückbare Spannung hervor zwischen seinem bisherigen „selbstbestimmten Leben“ und einem „von Anderen abhängigen Pflegefall“, der er zu werden droht.

Was Udo Reiter in seiner Autobiografie und in seinem Abschiedsbrief zum Ausdruck bringt, deute ich als den Wunsch, eine kohärente Geschichte zu erzählen. Unter dem Begriff der Kohärenz lässt sich vorläufig ein in sich stimmiger Zusammenhang verstehen, der verschiedene Stücke oder Elemente zu einem

⁶ Jauch verliert Erklärung von Udo Reiter zu Suizid, in: Die Welt, 19.10.2014.

⁷ Vgl. zum Thema Abschiedsbriefe den Beitrag von Brigitte Boothe und Dragica Stix in diesem Band.

Ganzen fügt und damit anderes mehr ist als die Summe seiner Teile.⁸ Weil der Begriff mir in einem heuristischen Sinne zum Anleiten einer Suchbewegung dient, begnüge ich mich vorerst mit dieser grobkörnigen Bestimmung. An Reiters Erzählung zeigt sich exemplarisch, wie das Ende der Geschichte bei der Kohärenzherstellung im subjektiven Erleben einen hohen Stellenwert erhält.

Tatsächlich gewinnen Geschichten ihre ganze Bedeutung erst von ihrem Ende her. Ohne den Schluss zu kennen, bleibt mehr oder weniger unverständlich, wie das Erzählte zu deuten ist.⁹ In besonderem Maße gilt dies für die Biografie eines Menschen, weil – so formuliert es Walter Benjamin – „sein gelebtes Leben – und das ist der Stoff, aus dem die Geschichten werden – tradierbare Form am ersten am Sterbenden annimmt“¹⁰. Der Sinn einer Lebensgeschichte erschließt sich vom Tod her, die finale Deutung erhält sie von ihrem Ende aus. Ähnlich verweist auf diesen Umstand der kanadische Philosoph Charles Taylor in einer Erörterung der narrativen Verfasstheit des Lebens: „Wir wollen, daß unser Leben Sinn hat. [...] Aber damit ist unser *ganzes* Leben gemeint. Wenn nötig, wollen wir, dass die Vergangenheit durch die Zukunft ‚erlöst‘, in eine sinn- oder zweckvolle Lebensgeschichte eingegliedert und in eine gehaltvolle Einheit einbezogen werde.“¹¹

Geht die Geschichte des Lebens ihrem Ende entgegen, kann das Sinnverlangen zu einer prekären Angelegenheit werden. Dem Ich-Erzähler steht die Unmöglichkeit einer ausgleichenden Fortsetzung bevor. Will er sich nicht auf eine ‚Erlösung‘ nach seinem Tod verlassen, muss er vor seinem Ableben lose Erzählstränge verbinden, ungeklärte Fragen beantworten und Brüche kitten, soll ein stimmiges Gesamtes entstehen. Die vollständige Kontrolle über die Kohärenz seiner Geschichte behält er nur, wenn er sie selbst zu Ende erzählt. Reiter wählt

8 Vgl. Jürgen Straub, Identität und Sinnbildung. Ein Beitrag aus der Sicht einer handlungs- und erzähltheoretisch orientierten Sozialpsychologie, in: Jahresbericht 1994/95 des Zentrums für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld, 42–90. Zwar befasst sich Straub mit Kohärenz in einem anderen Kontext, nämlich als einer Bestimmung von Identität, doch kann seine erste Annäherung an den Begriff auch hier als solche dienen. Mit Blick auf den Identitätsbegriff spricht er von einer „Struktur, die aus miteinander verträglichen, zueinander passenden Teilen oder Elementen gebildet wird, wie auch immer diese Struktur etwas Eigenständiges verkörpert, eine Gestalt nämlich, die [...] etwas anderes ist als die bloße Summe ihrer Teile“ (ebd., 57).

9 Vgl. Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* (München: Piper, 2006), 239f.: „Der Grund, warum die Spannung des Lebens [...] anhalten kann bis zum Tode, liegt darin, daß die Bedeutung einer jeden Geschichte sich voll erst dann enthüllt, wenn die Geschichte an ihr Ende gekommen ist, daß wir also zeit unseres Lebens in eine Geschichte verstrickt sind, deren Ausgang wir nicht kennen.“

10 Walter Benjamin, *Der Erzähler*, in: ders., *Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007), 103–128, hier 113f.

11 Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), 101.

mit seinem Suizid einen zwar radikalen, jedoch auch beispielhaften Weg, um Kohärenz herzustellen: Indem er sich selbst tötet, bleibt er nicht nur Autor seiner *ganzen* Lebensgeschichte einschließlich der Weise seines Ablebens, sondern er sorgt auch aktiv für ein kohärentes Ende, das ein fortschreitender Verfall bei einem langsamen Sterbeprozess nach seinem Empfinden zu verunmöglichen drohte.¹²

3 Kohärenz als normatives Kriterium im Rahmen einer narrativen Ethik (MacIntyre)

Weil die Herstellung narrativer Kohärenz im Angesicht des Todes sich mit Blick auf das Gesamt der Lebensgeschichte als ebenso zentrale wie prekäre Angelegenheit erweist, bietet sich an, unter der Vielzahl von Herangehensweisen der narrativen Ethik solche in den Blick zu nehmen, die sich ausdrücklich mit dieser Thematik befassen. Im breiten Feld der narrativen Ethik besteht Einigkeit allein darin, dass Geschichten für die ethische Reflexion bedeutsam seien, weil sie Gegebenheiten zu bedenken geben, die in ausschließlich analytisch-argumentativ verfahrenen Ethikansätzen zu kurz kämen – etwa die einzigartigen situativen Umstände, die emotionale Verstrickung der Beteiligten, ihre Vorstellungen von Glück oder ihre Wünsche und Werte. Über diesen basalen Konsens hinaus wird eine rege Diskussion geführt, was die narrative Ethik sein und wie sie verfahren könnte.¹³ Ich greife also lediglich einen unter vielen Ansätzen heraus.

Prominent vertritt die hier interessierende Auffassung der Philosoph *Alasdair MacIntyre*. Als ein „Geschichten erzählendes Tier“¹⁴ trifft der Mensch MacIntyre zufolge seine Entscheidungen folgendermaßen: „Ich kann die Frage ‚Was soll ich tun?‘ nur beantworten, wenn ich die vorgängige Frage beantworten kann: ‚Als Teil

12 Belling, *Death of the narrator* (s. Anm. 2), zeigt weitere Möglichkeiten auf, wie der sterbende Autor auf die narrative Kohärenz seiner Geschichte Einfluss nehmen kann, z. B. durch proleptisches Erzählen oder durch die Hilfe eines stellvertretenden Erzählers.

13 Vgl. z. B. Walter Lesch, *Hermeneutische Ethik/Narrative Ethik*, in: Marcus Düwell, Christoph Hübenthal und Micha H. Werner, Hg., *Handbuch Ethik* (Stuttgart: Metzler, 2002), 231–242. Für narrative Ansätze in der Bioethik, wie sie für unser Thema relevant sind, vgl. z. B. Walter Lesch, *Narrative Ansätze der Bioethik*, in: Marcus Düwell und Klaus Steigleder, Hg., *Bioethik. Eine Einführung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003), 184–199; Hilde Lindemann Nelson, Hg., *Stories and Their Limits. Narrative Approaches to Bioethics* (London: Routledge, 1997).

14 Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 288.

welcher Geschichte oder welcher Geschichten sehe ich mich?“¹⁵ Über die moralische Richtigkeit einer Handlung entscheidet demnach, ob sie sich in die eigene Geschichte(n) einfügt. MacIntyre begreift menschliches Leben als narrativ strukturiert.¹⁶ Beim Leben handelt sich nicht bloß um eine Aneinanderreihung von Episoden und Ereignissen, sondern um eine narrative Einheit, in der Geburt, Leben und Tod als Anfang, Mitte und Ende einer Geschichte verbunden sind: „Die Einheit [eines individuellen Lebens besteht] in der Einheit einer in einem einzigen Leben verkörperten Erzählung.“¹⁷ Was MacIntyre hier mit dem Begriff der „Einheit“ belegt, kommt dem nahe, was ich vorläufig als Kohärenz bezeichnet habe. Das von ihm vorgeschlagene Vorgehen, Handlungsmöglichkeiten vor dem Hintergrund der individuellen Geschichte zu bedenken, kann nur fruchtbar sein, wenn die betreffende Erzählung über ein ausreichendes Maß an Kohärenz verfügt, denn erst dies ermöglicht zu beurteilen, ob die gewünschte Passung zur Lebensgeschichte gegeben ist. Fehlte einer Geschichte hingegen jeglicher Zusammenhang oder, in MacIntyres Worten, eine innere „Einheit“, so ließe sich die Erzählung mit jedwedem Folgekapitel fortsetzen. Narrative Kohärenz wird hier zu einem normativen Kriterium, anhand dessen sich bemessen lässt, ob es moralisch erlaubt ist, in bestimmter Weise zu handeln. Handlungen sind nach dieser Auffassung überhaupt nur im Kontext von Geschichten verständlich, in die sie eingebettet sind. Geschichten haben somit eine epistemische Funktion, denn sie ermöglichen zu erkennen und zu rechtfertigen, wie zu handeln in einer bestimmten Situation moralisch richtig ist.¹⁸

Für eine weitere Eigenart menschlichen Lebens hält MacIntyre dessen teleologischen Charakter. Das Leben prägt, dass wir auf ein *telos*, ein Ziel, zustreben, indem wir uns für das Gute für uns und andere Menschen interessieren. Dieses Streben nach dem Guten ist es, was dem Leben Kohärenz verleiht: „Die Einheit eines menschlichen Lebens ist die Einheit einer narrativen Suche.“¹⁹ Dieser Umstand beantwortet für MacIntyre zugleich die Frage nach dem guten Leben: Ein solches verwirklicht sich gerade „in der Suche nach dem guten Le-

15 Ebd. Ähnliches schreibt Charles Taylor, *Quellen des Selbst* (s. Anm. 11), 95: Ob wir in moralischem Sinne eine Verbesserung erzielen, „können wir nur beantworten, wenn wir erkennen, wie sie sich in unser übriges Leben einfügen, d.h. welche Rolle sie bei einer Erzählung dieses Lebens spielen“.

16 Vgl. MacIntyre, *Der Verlust der Tugend* (s. Anm. 14), 287.

17 Ebd., 292.

18 Vgl. Tom Tomlinson, *Perplexed about Narrative Ethics*, in: Lindemann Nelson, Hg., *Stories and Their Limits* (s. Anm. 13), 123–133; Tom Tomlinson, *Narrative Ethics. The Uses of Stories*, in: ders., *Methods in Medical Ethics: Critical Perspectives* (New York: OUP, 2012), 115–149.

19 MacIntyre, *Verlust der Tugend* (s. Anm. 14), 292.

ben“²⁰. Damit steht mit der narrativen Kohärenz nicht allein ein normatives Kriterium für moralisches Handeln zur Verfügung, sondern zugleich ein evaluativer Maßstab für das Gelingen des Lebens. Wer nach dem guten Leben sucht und infolgedessen in seiner Lebensgeschichte narrative Kohärenz verwirklicht, dessen Leben glückt. Beiden Aspekten von Kohärenz – ihre Normativität für Handlungsentscheidungen und ihre Zuträglichkeit für ein gelingendes Leben – werde ich mich im Folgenden genauer widmen.

Auch in die Medizinethik hat MacIntyres Denken Eingang gefunden und dort Ansätze befruchtet, die sich als Alternativen zu der in diesem Feld vorherrschenden Prinzipienethik verstehen. Unter anderem folgt Howard Brody dem Vorgehen MacIntyres, weil er es als eine empirische Tatsache betrachtet, dass viele oder gar die meisten Menschen moralische Entscheidungen in der Weise treffen, wie sie MacIntyre vorschwebt.²¹ Zudem hält er es für ausgemacht, dass wir uns wünschen, die Geschichte unseres Lebens möge kohärent verlaufen, weshalb er narrative Kohärenz ausdrücklich als normatives Kriterium bei der Entscheidungsfindung vorschlägt.²² Als Beispiele dafür, wie wichtig es für Menschen sei, dass ihr Leben aus einem Guss bestehe, nennt er den Lebensrückblick Sterbender und die Entscheidungen von Stellvertretern für nicht-einwilligungsfähige Patienten.²³ In beiden Fällen zeige sich, dass Betroffene üblicherweise in Orientierung an narrativer Kohärenz künftige Handlungen wählen. Das Beispiel von Udo Reiter fügt sich tatsächlich ohne Weiteres in dieses Bild.

Wer vor einer Entscheidung steht, möge, so schlägt Brody als konkretes Vorgehen vor, die eigene Lebensgeschichte in unterschiedlichen Versionen weiterspinnen, um sich Klarheit zu verschaffen, was für eine Fassung ihm behagt. Denn im gedanklichen Ausprobieren („trying on“) der Fortsetzungen verdeutliche sich, welches Kapitel am Besten zur bisherigen Geschichte einer Person passt – ähnlich wie sie durch das Anprobieren von Kleidern sieht, welche ihr stehen und welche nicht, und allein die passenden Stücke schließlich kauft.²⁴ Gerade am Lebensende gelte es zu überlegen, „which sorts of endings *make the most sense* within the context of that narrative“²⁵, und die eigentliche Aufgabe laute, „a fitting last chapter to one’s life story“²⁶ zu schreiben.

20 Ebd.

21 Howard Brody, *Stories of Sickness*, 2. Aufl. (New York: Oxford University Press, 2003); Howard Brody und Marc Clark, *Narrative Ethics: A Narrative*, in: *Narrative Ethics. The Role of Stories in Bioethics: Special Report*, Hastings Center Report 44/1 (2014), 7–11.

22 Vgl. Brody, *Stories of Sickness* (s. Anm. 21), 218 f.

23 Vgl. ebd., 204.

24 Vgl. ebd., 201–203.

25 Ebd., 254.

Betrachten wir vor diesem Hintergrund die Geschichte, die Udo Reiter erzählt, erfüllt sie die genannten Anforderungen geradezu mustergültig. Reiter folgt dem von Brody vorgeschlagenen Vorgehen, Handlungsoptionen mit der eigenen Lebensgeschichte abzugleichen, wenn er ausführt, dass er „nicht in einer Weise abtreten“ will, die seiner „bisherigen Lebensweise unwürdig“ ist. Sind Handlungen moralisch zulässig, wenn sie sich kohärent in die Lebensgeschichte einfügen, so lässt sich nicht bezweifeln, dass Reiter richtig gehandelt hat. Howard Brody argumentiert für seinen Ansatz, indem er sich ausdrücklich auf Entscheidungen am Lebensende beruft, weil er das Kriterium narrativer Kohärenz in solchen Fällen für besonders angebracht hält. Reiter hat seine Geschichte im Kontext der deutschen Debatte über Suizidhilfe erzählt. Ihm war ein Anliegen, damit – und ebenso, darf man vermuten, mit der Wahl einer gewaltsamen Form der Selbsttötung – ein Argument für die Legalisierung des assistierten Suizids zu liefern. Soll die Kohärenz einer Erzählung das ausschlaggebende Kriterium dafür sein, ob jemandem beim Suizid geholfen werden darf, dürfte es in einem Falle wie demjenigen Reiters schwerfallen, sich gegen Sterbehilfe auszusprechen und ihm die Unterstützung zu verweigern. Das gilt jedenfalls, wenn weitere Überlegungen in die ethische Reflexion nicht einbezogen werden und allein auf die Geschichte Reiters Bezug genommen wird.

Doch auch dann stellt sich die Frage, ob sich stets eindeutig entscheiden lässt, welches letzte Kapitel eine Lebensgeschichte am besten beschließt. Eben dies bezweifelt der Medizinethiker Tom Tomlinson, der Brodys Modell narrativer Ethik deswegen kritisiert.²⁷ Unabhängig davon, was ich in einer bestimmten Situation tue, meint er, wird sich meine Handlung in jedem Fall in die Geschichte meines Lebens einfügen. Wer ein Kriterium narrativer Kohärenz zu deren moralischer Beurteilung anlege, nehme allerdings irrtümlich an, die eigene Lebensgeschichte sei „a kind of script being followed“²⁸. Ein solches vorab verfasstes Drehbuch unseres Lebens könnten wir demnach auch verfehlen und damit für Inkohärenzen in unserer Geschichte sorgen. Doch leben wir nicht eine bereits festgeschriebene Geschichte aus, widerspricht Tomlinson dieser Vorstellung, sondern wir erschaffen eine solche erst, indem wir unser Leben führen. Und zwangsläufig bilde diese von uns kreierte Geschichte eine Einheit – schlicht weil es sich um unsere jeweilige Lebensgeschichte handele. Zwar stimmt Tomlinson zu, dass eine Lebensgeschichte eines gewissen Maßes an Kohärenz bedürfe, doch entbehrt es dem Kriterium narrativer Kohärenz seines Erachtens an präskriptiver

26 Ebd., 258.

27 Tomlinson, *Perplexed about Narrative Ethics* (s. Anm. 18); Tomlinson, *Narrative Ethics* (s. Anm. 18).

28 Tomlinson, *Narrative Ethics* (s. Anm. 18), 129.

Kraft, da unzählige kohärente Fortsetzungen einer Geschichte denkbar seien. Tatsächlich lege Brody nämlich eine nicht-narrative substanzielle Norm an und verlange über die bloße Kohärenz hinaus, dass eine Person sich als verlässlich erweise, was bedeute, dass ihr Umfeld ihr Verhalten einigermaßen gut vorhersehen könne. Damit jedoch werde dem Kohärenzkriterium eine weitere Norm hinzugefügt.²⁹

Brody hat auf diese Kritik reagiert und gesteht zu, dass es unzählige kohärente Fortsetzungen einer Lebensgeschichte geben kann, betont jedoch zugleich, es existierten ebenso mannigfache Folgekapitel, denen es an jeglicher Kohärenz mangle. Seinen eigenen Vater betreffend hielte er es etwa für vollkommen verfehlt, am Sterbebett einen Priester zur Spendung der Krankensalbung zu rufen oder aber Heavy-Metal-Musik abzuspielen, da beides mit Blick auf die Lebensgeschichte des Vaters eine radikal inkohärente Fortsetzung bedeutete.³⁰

Hier begegnet uns die Schwierigkeit, dass beide Autoren eine Definition von Kohärenz vermissen lassen. In seiner Replik auf Tomlinson spezifiziert Brody Kohärenz zwar mit dem Begriff der Beständigkeit („reliability“³¹), führt darüber hinaus jedoch lediglich Beispiele für „radical incoherence“³² an. Tomlinson hingegen gesteht zu, dass die Einheit einer Lebensgeschichte nach einer gewissen Kohärenz mit der eigenen „history of values, relationships, and choices“³³ verlange, verzichtet aber ebenso auf eine genauere Definition. Das Fehlen einer Begriffsbestimmung lässt Brodys Entwurf ebenso wie Tomlinsons Kritik in der Luft hängen. Damit narrative Kohärenz als normatives Kriterium im Rahmen einer narrativen Ethik taugt, müssen die Voraussetzungen geklärt sein, unter denen eine Geschichte als kohärent gilt. Es liegt auf der Hand, dass einem Ansatz narrativer Ethik wie demjenigen Howard Brodys ein vergleichsweise enger Begriff von Kohärenz zugrunde liegen muss, damit ein solcher überhaupt präskriptiv wirken kann. Andernfalls griffe tatsächlich Tomlinsons Kritik, und jedes beliebige Folgekapitel ließe sich wählen. Tomlinson pflegt deswegen einen deutlich weiteren Begriff von Kohärenz, unter den auch die Geschichte eines „moralischen Chamäleons“ – so lautet eines seiner Beispiele³⁴ – fällt, weshalb er Brodys Bestimmung von Kohärenz als Beständigkeit zurückweist und sie als substanzielle Definition außerhalb des narrativen Feldes qualifiziert. Auch über denjenigen, dessen Verhalten sich in keiner Weise vorhersehen lässt, kann Tomlinson zufolge

²⁹ Vgl. ebd., 130 – 132.

³⁰ Vgl. Brody, *Stories of Sickness* (s. Anm. 21), 219.

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Tomlinson, *Narrative Ethics* (s. Anm. 18), 132.

³⁴ Vgl. ebd., 130.

eine kohärente Geschichte erzählt werden. Der Streit der beiden Autoren dreht sich letztlich um die Bestimmung von Kohärenz. Die Frage nach einer Definition möchte ich hier nach wie vor offen lassen und lediglich festhalten, dass eine narrative Ethik, die sich auf Kohärenz als normatives Kriterium stützt, ohne einen relativ engen Begriff nicht auskommt, wenn sie Aussagen über die moralische Richtigkeit von Handlungen treffen möchte. Dann jedoch hat die narrative Ethik ein anderes Problem, als Tomlinson vermutet: Nicht die fehlende präskriptive Kraft des Kohärenzkriteriums, sondern – im Gegenteil – die Normativität der Forderung nach Kohärenz als solche erweist sich als problematisch. Allein schon, narrative Kohärenz als normativen Maßstab auszuwählen und damit zu etwas Erstrebenswertem zu deklarieren, zeitigt zweifelhafte Konsequenzen.³⁵

4 Kohärenz als Merkmal eines guten Sterbens

Wenn MacIntyre oder Brody dafür argumentieren, Handlungen danach zu beurteilen, ob sie zur bisherigen Lebensgeschichte passen, treffen sie nicht bloß die – bereits höchst kontrovers diskutierte – deskriptive Annahme, das Leben sei als Geschichte zu begreifen, sondern ebenso schwingt die evaluative Vorstellung mit, es sei dem Gelingen des Lebens zuträglich, wenn es die Form einer kohärenten Erzählung habe. In Anlehnung an Galen Strawson können wir die „psychologische Narrativitätsthese“, dass wir das Leben als Geschichte erfahren, von der „ethischen Narrativitätsthese“ unterscheiden: Wer gut leben möchte, strebt demnach nach einer kohärenten Geschichte; so schwebt es etwa MacIntyre mit seinem teleologischen Ansatz vor.³⁶ Danach verlangt „das Leben um des Glückes willen nach der Kohärenz der Geschichte“³⁷. Nun geht es nicht mehr um die Frage, welche unter einer Vielzahl möglicher Handlungen im moralischen Sinne als gut zu bezeichnen ist, sondern die Verwirklichung narrativer Kohärenz steht zum Ziele, um auf diese Weise ein glückliches Leben zu führen.³⁸ David Carr nennt die

³⁵ Vgl. Angela Woods, *The limits of narrative: provocations for the medical humanities*, in: *Medical Humanities* 37 (2011), 73–78.

³⁶ Vgl. Galen Strawson, *Gegen die Narrativität*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53/1 (2005), 3–22, hier 3; ähnlich Thomä, *Vom Nutzen und Nachteil der Erzählung* (s. Anm. 3), 77.
³⁷ Ebd., 81.

³⁸ Bei MacIntyre verbinden sich beide Ansätze: Bei der Wahl der moralisch richtigen Handlung soll sich eine Person an narrativer Kohärenz orientieren, die zugleich einem guten Leben zuträglich ist. Diese Verknüpfung ist nicht notwendig; es ist etwa auch denkbar, die moralische Orientierung an Kohärenz deontologisch zu begründen, vgl. Thomä, *Vom Nutzen und Nachteil der Erzählung*.

Herstellung von Kohärenz „a constant task, sometimes a struggle, and when it succeeds, it is an achievement“³⁹. Im Feld der narrativen Medizin und der narrativen Psychologie herrscht diese Auffassung vor: Eine kohärente Geschichte bedeutet seelisches Wohlbefinden, während inkohärente Erzählungen auf psychische Probleme hinweisen, so dass eine therapeutische Funktion hat, auf narrative Kohärenz hinarbeiten.⁴⁰ Grundsätzlich soll im Krankheitsfall das Erzählen helfen, in dem nun krankheitsbedingt beeinträchtigten Leben neuen Sinn zu finden.⁴¹ Die hohe Wertschätzung des Erzählens im klinischen Kontext gibt derweil mitunter gar zu der Vermutung Anlass, dass es verpflichtenden Charakter erhalte: „As narrative is increasingly becoming a culturally and clinically sanctioned imperative, narrating one’s *illness* experience is on the verge of becoming a compulsory activity in certain contexts.“⁴²

Wie wir bereits bei Udo Reiter gesehen haben, spielen Vorstellungen von Kohärenz auch dort eine Rolle, wo verhandelt wird, was ein gutes Sterben ausmacht. Ihm ist ein ausdrückliches Anliegen, eine kohärente Lebensgeschichte zu hinterlassen. Seine Erzählung enthält die typischen Ingredienzen von Geschichten über assistierte Suizide, wie sie sich heute in großer Zahl in Zeitungsartikeln⁴³, Berichten auf den Websites von Sterbehilfeorganisationen⁴⁴ oder in filmischer Form in Fernsehdokumentationen⁴⁵ finden. Beispielhaft repräsentiert sie die Vorstellung vom guten Sterben, die im Kontext der Sterbehilfe vorherrscht, und

39 David Carr, *Time, Narrative, and History* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), 96.

40 Vgl. Maria I. Medved und Jens Brockmeier, *Weird stories: Brain, mind, and self*, in: Matti Hyvärinen, Lars-Christer Hydén, Marja Saarenheimo und Maria Tamboukou, Hg., *Beyond Narrative Coherence* (Amsterdam: Benjamins, 2010), 17–32.

41 Vgl. Arthur W. Frank, *The Wounded Storyteller. Body, Illness, and Ethics* (Chicago: University of Chicago Press, 1997); Arthur Frank, *The necessity and dangers of illness narratives, especially at the end of life*, in: Yasmin Gunaratnam und David Oliviere, *Narrative and Stories in Health Care. Illness, dying, and bereavement* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 161–175; Lars-Christer Hydén und Jens Brockmeier, *Introduction: From the retold to the performed story*, in: dies., Hg., *Health, Illness, and Culture. Broken Narratives* (New York: Routledge, 2008), 1–15.

42 Angela Woods, *Post-Narrative: An Appeal*, in: *Narrative Inquiry* 21/2 (2011), 399–406, 400.

43 Vgl. z.B. Stephan Hille, *Die Eltern gehen weg*, *Süddeutsche Zeitung Magazin*, Nr. 12, 24.03.2016; Olga Khazan, *Brittany Maynard and the Challenge of Dying with Dignity*, *The Atlantic*, November 2014; <https://www.theatlantic.com/health/archive/2014/11/brittany-maynard-and-the-challenge-of-dying-with-dignity/382282/> (letzter Zugriff: 20.01.2017).

44 Vgl. z.B. „Exit Info“, *Mitgliedermagazin der Schweizer Suizidhilfeorganisation Exit*, <https://www.exit.ch/download/mitglieder-magazin/> (letzter Zugriff: 20.01.2017).

45 Vgl. z.B. *How to Die: Simon’s Choice*, Dokumentation der BBC, 2016; *Mein Tod gehört mir*, Film von Thomas Michel und Sebastian Bösel, 2006.

damit eines der heute wohl populärsten Sterbeideale neben demjenigen der Palliative Care.⁴⁶

Wenn Udo Reiter verdeutlicht, wie wichtig ihm ist, dass sein Sterben damit harmoniert, wie er gelebt hat, greift er damit ein Motiv auf, das – bei aller Vieltätigkeit der individuellen Geschichten – in den Erzählungen über assistierte Suizide häufig auftaucht. Wie im bisherigen Leben auch über sein Ende selbst zu bestimmen und die eigene Unabhängigkeit bis zuletzt zu bewahren, ohne auf die Hilfe anderer angewiesen zu sein, erleben die Protagonisten der Geschichten über Suizidhilfe typischerweise als hohen Wert. Mit dem narrativen Vokabular formuliert, lässt sich dies als Wunsch nach einer kohärenten Lebensgeschichte deuten.

Nicht nur im Kontext der Sterbehilfe genießt diese Vorstellung einige Popularität. Die Formel vom „Sterben, wie man gelebt hat“ findet sich prominent auch in der Palliative Care-Literatur. So schreibt etwa der Palliativmediziner Gian Domenico Borasio: „Im Großen und Ganzen, das erleben wir immer wieder, sterben die Menschen so, wie sie gelebt haben. Eine Kämpfernatur [...] wird sich nicht klag- und kampfflos in ihr Schicksal fügen. Umgekehrt wird ein Mensch, der immer seiner Umgebung angepasst war, sich am Ende in der Regel auch eher leise verabschieden.“⁴⁷ Das Sterben fügt sich in diesen Fällen in stimmiger Weise an das Leben. Während Borasio ein Sterben, wie man gelebt hat, als üblichen Verlauf am Lebensende schildert, gilt es mitunter ausdrücklich als Merkmal eines guten Sterbens. Für den Medizinethiker Simon Woods etwa hängt die Frage, ob ein Sterbegeschehen als gut zu bewerten sei, entscheidend damit zusammen, wie es sich in den Kontext des gesamten Lebens einfügt und ob Leben und Sterben zu einer stimmigen Einheit finden: „Of all the possible kinds of death that might be ours there is a sense in which a death that is consistent, and coherent with the kind of life we sought to live is a better death for that consistency.“⁴⁸ Als Beispiele für einen solchen guten Tod nennt er denjenigen von Cicely Saunders, die in dem von ihr gegründeten Londoner Hospiz St. Christopher starb, und den des Bergführers Rob Hall, der in einem Sturm auf dem Mount Everest beim Versuch umkam, einen Klienten zu retten. Woods schließt daraus, „that a further parameter of

⁴⁶ Vgl. den Beitrag von Michael Coors in diesem Band.

⁴⁷ Gian Domenico Borasio, *Selbstbestimmt sterben. Was es bedeutet. Was uns daran hindert. Wie wir es erreichen können* (München: Beck, 2014), 118.

⁴⁸ Simon Woods, *Death's Dominion. Ethics at the End of Life* (Maidenhead: Open University Press, 2007), 32. Woods bestimmt die Begriffe der Kohärenz und Konsistenz nicht genauer und gebraucht sie an dieser Stelle weitgehend synonym. Die Idee, dass ein gutes Sterben ausmacht, konsistent mit dem Rest des Lebens zu sein, entfaltet detailliert Lars Sandman, *A Good Death. On the Value of Death and Dying* (Maidenhead: Open University Press, 2005).

the good death [...] is that of coherence“⁴⁹. Doch auch wo der Gedanke vom „Sterben, wie man gelebt hat“, in ein deskriptives Gewand gekleidet, also als empirisch überprüfbare Botschaft mitgeteilt wird, dass die meisten Menschen eben in dieser Weise stürben, lassen sich evaluative Untertöne nicht vermeiden, wenn die Formel im Kontext von Sterberatgebern (wie bei Borasio) daherkommt. Sie wecken die Erwartung, wenn nicht den Wunsch, das Sterben möge entsprechend „normal“ verlaufen und zum bisherigen Leben passen. Sowohl die Sterbehilfebewegung als auch die Palliative Care transportieren als Sterbeideal mithin die Vorstellung, dass gut stirbt, wer über eine kohärente Erzählung seines Sterbens verfügt.

5 Inkohärente Geschichten vom Sterben?

Die Auffassung, narrative Kohärenz sei für ein gutes Leben – oder für ein gutes Sterben – erforderlich oder einem solchen zumindest zuträglich, lässt sich jedoch anzweifeln. Dient es tatsächlich dem Glück, nach narrativer Kohärenz zu streben?

I've tried to live my own life with an extreme degree of coherence; I've tried to understand my own life as a techne, to dedicate it to the realization of well-defined goals. [...] I reached a point at which I came to experience the need to do that as a torture. I came to experience the recalcitrance of myself to my will [...]. I came also to experience or to admit the recalcitrance of the world to my will. The latter recalcitrance I could initially narrate as a series of ‚barriers‘ to my life-plan. But I reached the point at which I wanted to learn to let the world be instead of trying to transform it into an instrument of my will.⁵⁰

Crispin Sartwell läutet mit diesem persönlichen Bekenntnis in seinem Buch *End of Story* eine vehemente Argumentation gegen narrative Kohärenz, ja gegen Narrative an sich ein und setzt sich dabei unter anderem mit MacIntyre auseinander.⁵¹ Er macht darauf aufmerksam, dass sich bei Weitem nicht alle Erlebnisse in eine kohärente Form pressen ließen: „No human life has ever been ordered with the degree of coherence that MacIntyre ascribes to every human life.“⁵²

Auch und gerade der Sterbeprozess kann Erfahrungen bergen, die sich durch die von Sartwell genannte Widerspenstigkeit (*recalcitrance*) auszeichnen. Soll

⁴⁹ Woods, *Death's Dominion* (s. Anm. 48), 32.

⁵⁰ Crispin Sartwell, *End of Story. Toward an annihilation of language and history* (Albany: SUNY Press, 2000), 15f.

⁵¹ Vgl. dazu auch Matti Hyvärinen, Lars-Christer Hydén, Marja Saarenheimo und Maria Tamboukou, Hg., *Beyond Narrative Coherence* (Amsterdam: Benjamins, 2010).

⁵² Sartwell, *End of Story* (s. Anm. 50), 17.

narrative Kohärenz – oder, im Vokabular der Lebensende-Diskurse: ein Sterben, wie man gelebt hat – eine bedeutsame Voraussetzung sein, um gut sterben zu können, drängt sich die Frage auf, ob damit nicht ein Sterbeideal propagiert wird, dem genügen zu sollen in der Tat als Qual empfunden werden kann. Nicht bloß lässt sich die empirische Aussage bezweifeln, die meisten Menschen stürben, wie sie gelebt haben, sondern als ungleich problematischer erweist sich, narrative Kohärenz als evaluativen Maßstab für ein gutes Sterben zu behaupten. Denn besonders „in ecstasy, in writhing pain, in death“⁵³ machen Menschen Erfahrungen, die einen radikalen Bruch mit dem bisherigen Leben bedeuten und bedrohen können, wer jemand ist und sein möchte. Biografische Kontinuität und die bisherige Identität lassen sich mitunter gerade nicht aufrechterhalten, wenn der Tod naht. Als besonders eingängiges Beispiel kann eine jahrelange Demenz dienen, doch auch die drohenden Veränderungen, von denen Udo Reiter in drastischen Worten spricht, würden aus seiner Sicht verunmöglichen, eine kohärente Lebensgeschichte zu erzählen.

Mit der Erwartung, das Erleben im Angesicht des Todes müsse in die Lebensgeschichte integriert werde, um am Ende ein kohärentes Ganzes zu erhalten und damit gut zu sterben, wird man nicht nur den das bisherige Lebensgefüge erschütternden Erfahrungen am Lebensende nicht gerecht, sondern schürt die Vorstellung, es müsse *trotzdem* in dieser Situation auf die Herstellung narrativer Kohärenz hingewirkt und das Sterben entsprechend gestaltet werden. Fungiert narrative Kohärenz als Norm, wird dem sterbenden Erzähler ein interpretatives Schema auferlegt, das ihn zwingt, auch solche Erfahrungen in seine Erzählung einzubetten, die sich in diesen Rahmen allenfalls um einen Preis fügen: Sie müssen verformt, womöglich euphemisiert oder geglättet, eben mit erzählerischen Mitteln passend gemacht werden. Was sich der Einordnung in die Lebensgeschichte verweigert, weil es zu fremd, sperrig, fragmentarisch ist, kann nur in einem mehr oder weniger gewaltsamen Akt narrativ eingepasst oder aber ignoriert werden. Ob die Herstellung narrativer Kohärenz einem jeden Sterbenden ein solches Anliegen ist, wie das für Udo Reiter offenkundig der Fall war, wird gar nicht gefragt, und dass es auch Menschen wie Crispin Sartwell geben kann, die unter dem Zwang zur Kohärenz leiden und lieber mit Inkohärenzen leben möchten, deswegen nicht wahrgenommen. Wenn Palliativbewegung und Sterbehilfeorganisationen den Wunsch nach einem stimmigen Lebensende befördern oder nach kohärenten Schlusskapiteln der Lebensgeschichte verlangen, verbindet sich damit die Tendenz, es als Scheitern im Sterben zu klassifizieren, wenn es nicht gelingt, Kohärenz herzustellen.

53 Ebd., 65.

Wenn wir uns nun erneut der Frage zuwenden, ob sich Kohärenz als normatives Kriterium im Rahmen einer narrativen Ethik eignet, zeigt sich diese noch einmal in einem anderen Licht. Ich hatte dafür argumentiert, dass allein ein vergleichsweise enger Begriff narrativer Kohärenz genügend normative Kraft entfaltet, um Entscheidungen anleiten zu können. Ein solcher verstellt jedoch zugleich den Blick auf alternative Handlungsoptionen, weil sie in diesem Schema als inkohärent erscheinen. Ob sie damit einem guten Leben oder Sterben tatsächlich weniger zuträglich sind, kann jedoch nicht als ausgemacht gelten. Die narrative Ethik bewegt sich zwischen Skylla und Charybdis: Operiert sie mit einem weiten Begriff von Kohärenz, fällt sie unter das Verdikt Tom Tomlinsons. Unzählige kohärente Fortsetzungen lassen sich entspinnen, so dass die Wahl der moralisch richtigen Alternative unmöglich wird. Ein enger Begriff narrativer Kohärenz hingegen führt zu den genannten Konsequenzen: Tatsächliche Sterbeverläufe geraten aus dem Blick und werden nicht verstanden, dem Sterbenden wird die Herstellung unerreichbarer Kohärenz abverlangt und ein bestimmter Umgang mit seinem Lebensende aufgezwungen, der einem besseren Sterben womöglich nicht zuträglich ist.

Dem schließt sich die Frage an, ob narrative Ansätze in Ethik und Medizin nicht grundsätzlich in Zweifel geraten.⁵⁴ Transportieren sie unweigerlich eine problematische Anforderung narrativer Kohärenz, weil Erzählungen eines gewissen Maßes an Kohärenz bedürfen, um überhaupt als solche gelten zu können?⁵⁵ Bevorzugt ein narrativer Zugang zum Lebensende damit bereits bestimmte Sterbeideale, nämlich diejenigen, die Kohärenz als Element des guten Sterbens auffassen, und blendet Sterbeverläufe, die der Kohärenz entbehren, systematisch aus? Wie viel Inkohärenz von (Sterbe-)Erzählungen erlaubt eine narrative Herangehensweise in Ethik und Medizin?

Unter Freunden wie Kritikern besteht Einigkeit, dass zum Begriff des Narrativen ein Mindestmaß an Kohärenz gehört.⁵⁶ Das „coherence paradigm“⁵⁷, das für

54 Vgl. Mark Freeman, *Beyond Narrative: Dementia's Tragic Promise*, in: Lars-Christer Hydén und Jens Brockmeier, Hg., *Health, Illness, and Culture. Broken Narratives* (New York: Routledge, 2008), 169 – 183, hier 173, befasst sich mit der Frage, „that narrative, in its fetish for organization, order, coherence, is an oppressive force that we would do well to move beyond“.

55 Vgl. Sartwell, *End of story* (s. Anm. 50). Ebenso Freeman, *Beyond Narrative* (s. Anm. 54), 174: „It [narrative] can become a prison that reduces the bountifulness of experience and subjects it to willful control.“

56 Vgl. z. B. Strawson, *Gegen die Narrativität*, 13: Narrative weisen „zumindest eine gewisse Art von *Einheit* oder *Kohärenz*“ auf, während „zufällige oder radikal unzusammenhängende Sequenzen von Ereignissen“ nicht als Erzählung bezeichnet werden können. Oder Mark Freeman, *Afterword: „Even amidst“ – Rethinking narrative coherence*, in: Hyvärinen, Hydén, Saarenheimo

den Begriff im Feld narrativer Studien leitend ist und dort als „norm for good and healthy life stories“⁵⁸ vorherrscht, lässt sich nach Hyvärinen und Kollegen wie folgt spezifizieren:

(i) good and competent narratives always proceed in a linear, chronological way, from a beginning and middle to an end, which also constitutes a thematic closure; (ii) the function of narrative and story-telling is primarily to create coherence in regard to experience, which is understood as being rather formless [...]; (iii) persons live better and in a more ethical way, if they have a coherent life-story and coherent narrative identity [...].⁵⁹

Auch hier treffen wir auf die Auffassung, dass zum Gelingen des Lebens beitrage, über eine kohärente Lebensgeschichte zu verfügen, die sich durch ein lineares, chronologisches Voranschreiten vom Anfang über einen Mittelteil zum Ende mit einem thematischen Abschluss auszeichnet. Zudem gehören – und dieser Aspekt interessiert mich hier – das Erzählen von Geschichten und die Herstellung narrativer Kohärenz nach diesem Paradigma unweigerlich zusammen. Für Geschichten gilt ein „imperative of coherence“⁶⁰, der festlegt, was zum Kanon zählt, nämlich nur kohärente Erzählungen.

Versteht man Kohärenz so, wie es Hyvärinen und Kollegen vorschlagen, dehnen sich die Probleme, die im Kontext des Lebensendes mit der Kohärenzforderung einhergehen, auf Narrative im Allgemeinen aus und die „normativity of narrative per se“⁶¹ kommt ins Spiel. Wenn als Erzählung nur gilt, was über Kohärenz verfügt, befördert der narrationsbezogene Zugang bereits ein anforderungsreiches Sterbeideal, das realen Sterbeverläufen nur unzureichend gerecht wird und infolgedessen als Gefängnis erlebt werden kann.⁶²

Daran ändert auch nichts, dass bisweilen von sogenannten „broken narratives“ die Rede ist, die das Erzählen über Krankheit charakterisieren sollen.⁶³ Zwar

und Tamboukou, Hg., *Beyond Narrative Coherence* (s. Anm. 51), 167–186, hier 171: „To move entirely beyond coherence is to move beyond narrative itself.“

⁵⁷ Matti Hyvärinen, Lars-Christer Hydén, Marja Saarenheimo und Maria Tamboukou, *Beyond narrative coherence: An introduction*, in: dies., Hg., *Beyond Narrative Coherence* (s. Anm. 51), 1–16, hier 1.

⁵⁸ Ebd., 1.

⁵⁹ Ebd., 1f.

⁶⁰ Ebd., 7.

⁶¹ Woods, *The limits of narrative* (s. Anm. 35), 76.

⁶² Vgl. Freeman, *Beyond Narrative* (s. Anm. 54).

⁶³ Vgl. etwa Hydén und Brockmeier, *Introduction* (s. Anm. 41), 10, die „broken narratives“ als „emphasizing problematic, precarious, and damaged narratives told by people who in one way or another have trouble telling their stories“ bestimmen. Ähnlich Arthur W. Frank, *Caring for the*

wird dann zugestanden, dass mit einer schweren Erkrankung Erfahrungen verknüpft sein können, die das Leben und die Lebensgeschichte durchbrechen, doch indem das Erzählen weiterhin als Hilfe oder sogar als „premier venue to give meaning to our experiences“⁶⁴ gilt, soll die Erzählung den entstandenen Bruch gerade kitten und dem sinndurchbrechenden Geschehen Bedeutung verleihen: „Narrative repairs those moment of disruption [...] by restoring flow to a life's story, and with that flow, the coherence of things [...]“.⁶⁵ Eine gebrochene Geschichte hat damit einen grundlegend anderen Charakter als eine inkohärente.⁶⁶ Und auch wenn Arthur W. Frank „chaos narratives“ als einen Typus von Krankheitserzählungen einführt, bleibt er dem Kohärenzparadigma verhaftet. Chaos-Narrative zeichnen sich nach Frank durch „the lack of any coherent sequence“⁶⁷ aus. Deswegen handelt es sich um eigentliche „anti-narratives“⁶⁸, denn sie können nicht erzählt, sondern lediglich gelebt werden. Wer sich vom Chaos überwältigt fühlt, ist demzufolge nicht mehr in der Lage, davon zu erzählen; das Chaos widersetzt sich der Erzählbarkeit. Jegliche Erzählung benötigt eine distanznehmende Reflexion, die in der Unmittelbarkeit mancher Krankheitserfahrungen unmöglich ist: „Lived chaos makes reflection, and consequently story-telling, impossible“⁶⁹. Das Ziel aber bleibt bei Frank die Erzählung und somit zumindest der Versuch, dem chaotischen Erleben im Erzählen eine gewisse Kohärenz zu verleihen und dem – stets schrecklichen – Chaos zu entinnen.⁷⁰ Zwar verwehrt er sich dagegen, die mitunter chaotische Realität zu negieren oder in einem Narrativ der Wiederherstellung zu glätten, sondern plädiert stattdessen für „tolerance of chaos as a part of a life story“⁷¹, doch soll das Chaos schließlich in die eigene Geschichte integriert werden, so dass „new lives can be built and new stories told“⁷². Zwar hält er sie nicht für exakt bestimmt, doch nimmt Frank – selbst im Fall der „chaos narratives“ – Grenzen des Erzählbaren wahr, die durch die Anforderung narrativer Kohärenz konstituiert werden.

Auf Kohärenz, so scheint, lässt sich im Feld des Narrativen also nicht verzichten. Doch wie lose darf der Zusammenhang sein, der die Elemente einer Er-

Dead. Broken Narratives of Internment, in: Lars-Christer Hydén und Jens Brockmeier, Hg., *Health, Illness, and Culture. Broken Narratives* (New York: Routledge, 2008), 122–130.

⁶⁴ Hydén und Brockmeier, Introduction (s. Anm. 41), 2.

⁶⁵ Frank, *Necessity and dangers* (s. Anm. 41), 163.

⁶⁶ Vgl. Freeman, *Afterword* (s. Anm. 56), 169.

⁶⁷ Frank, *Wounded Storyteller* (s. Anm. 41), 97.

⁶⁸ Ebd., 98.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Vgl. ebd., 110.

⁷¹ Ebd., 111.

⁷² Ebd., 110.

zählung zusammenhält, damit sie noch als solche gelten kann? Mark Freeman schlägt einen weiten Begriff des Narrativen vor, der den geschilderten Schwierigkeiten begegnet, und will Erzählungen nicht verstanden wissen „as ordering machines, seeking (an illusory) unity, harmony, and closure amidst the chaotic openness of reality“⁷³. Zwar möchte auch er die „sense-making ,binding‘ function“⁷⁴ des Erzählens bewahren, plädiert aber dafür, es als ausreichend für den Begriff der Narration zu begreifen, die heterogenen Elemente, das Disparate und Differente, nur locker zusammenzubinden oder gemeinsam in den Blick zu nehmen, ohne auf eine eigentlich kohärente Geschichte klassischen Stils hinzuwirken.⁷⁵ Doch genügt es, gerade mit Blick auf das Lebensende, die Kohärenzforderung schlicht zu lockern? Der Imperativ des Sinnfindens bleibt auch bei Freeman erhalten. Weiter geht Sartwell, der auf Geschichten gänzlich verzichten möchte, gerade im Angesicht des Todes als einer – neben anderen – Erfahrungen, an der die sprachliche Artikulation an Grenzen gerate. Wird mit diesem Gedanken im Kopf nicht als Versagen begriffen, wenn es jemandem die Sprache verschlägt und die Erzählung scheitert, können sich dann womöglich neue und vielfältigere Formen des Narrativen entfalten, die das Chaos der Sterbeerfahrung *anders* erzählen oder die dem Schweigen den Vorzug geben.

⁷³ Freeman, Afterword (s. Anm. 56), 171.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Vgl. ebd., 185. Damit beschreitet Freeman einen Weg, den Wolfgang Kraus ähnlich für die narrative Identitätspsychologie vorschlägt, nämlich die Entwicklung der poststrukturalistischen Narratologie nachzuvollziehen, die den Begriff der Narration erweitert habe, indem sie auch die Elemente des Inkommensurablen, Unabschließbaren und Disparaten einbeziehe, während die Psychologie bis anhin eher dem modernen Ideal einer wohlgeformten Narration anhängte und damit eine problematische Normativität transportiere. Vgl. Wolfgang Kraus, *Falsche Freunde. Radikale Pluralisierung und der Ansatz einer narrativen Identität*, in: Jürgen Straub und Joachim Renn, Hg., *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst* (Frankfurt am Main: Campus-Verlag, 2002), 159–186.

